61e ANNÉE (7e SÉRIE) | N° 24 | 14 JUIN 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

(*Fin.* — Voir l'*Ami* du 31 mai)

SOMMAIRE

IV. — LE NOUVEAU TESTAMENT, NOTAMMENT LES ACTES DES APOTRES. — 19. J. Dupont, *Le problème du livre des Actes d'après les travaux récents.* — 20. J. Renié, *Actes des Apôtres* (T. XI, *Sainte Bible* de Pirot-Clamer). — 21. J. Schmitt, *Jésus ressuscité, dans la prédication apostolique.* — 22. H. Chirat, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique.* — 23. P. Bonsirven, *L'Apocalypse de S. Jean.* — 24. F. Amiot, *Gestes et textes des Apôtres.* — 25. Mgr Goodier, *Vie publique de N.-S. Jésus-Christ (Première année).*

IV. — Le Nouveau Testament, notamment les Actes des Apôtres.

19. — Le P. J. DUPONT, O. S. B., à qui nous devons une thèse de théologie néotestamentaire très importante [6], a voulu nous faire voir « ce que l'on travaille à présent dans les Actes et comment on le travaille ». Son enquête porte surtout sur les années 1940-1950 et rappelle l'ouvrage de Menoud (*L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchatel, 1947) ou les chroniques que la *Theologische Rundschau*, depuis une vingtaine d'années, consacre à telle question ou à tel livre biblique. Les renseignements accumulés dans son opuscule [7] sont précieux pour le bibliste et le théologien. La façon dont ils sont dominés rend la lecture, sinon agréable, du moins aisée.

Le problème du texte n'a pas reçu de solution générale. On sait que la tradition textuelle des Actes est représentée surtout par deux familles : la famille orientale (grands onciaux du IVe siècle ; éditions Wescott-Hort, édition Nestle) et la famille occidentale (Codex Bezae du Ve ou VIe s. ; palimpseste de Fleury, manuscrit latin du VIe s. ; leçons marginales de la version syriaque Karkléenne). (Excellent exposé de Renié, *Actes des Apôtres*, p. 7-14). Aucune des deux familles ne s'impose en bloc pour la reconstitution du texte primitif et la critique actuelle se doit d'être *éclectique*. D (texte occ.) et B (texte orient.) figureraient deux étapes distinctes dans la fixation d'un texte mouvant : « D coïnciderait avec la constitution des collections de livres du N.-T. ; B représenterait l'effort savant de l'Eglise d'Alexandrie » (Cerfaux).

C'est le problème littéraire qui domine aujourd'hui toutes les questions que pose le livre des Actes. — Avec une belle intrépidité, Harnack, en 1908, s'était essayé à délimiter les documents écrits incorporés par S. Luc dans la première partie de son œuvre (I à XV, 35) ; se servant de critères « locaux » et « personnels » plutôt que « linguistiques » il avait discriminé une source Jérusalem-Césarée (Philippe) et une Antioche-Jérusalem (Silas) plus quelques doublets et une légende palestinienne tardive (ch. I). Aujourd'hui l'impression d'ensemble est de scepticisme quant aux sources, quant à la *Quellenkritik*, en dépit de l'essai de Cerfaux (*Ephemerides theol. lovanienses*, 1936, p. 667-692 ; 1939, 5-31). Voir précisions en Renié, *op. cit.*, p 20-21. — Par contre on est attiré par la *Stilkritik*, mise en œuvre par Dibelius et qui est à l'origine de grands progrès pour l'étude des Actes. En I-XV, 35, on se contente d'identifier de petites unités littéraires, dont la valeur se mesurera a l'autorité de chacune des traditions particulières : on situe donc leurs attaches dans la vie de la chrétienté primitive, on s'intéresse, en d'autres termes, à la préhistoire du texte. On verra plus loin le parti tiré par Schmitt, à la suite de Bauernfeind (1939) de cette méthode dite *Formgeschichte*, quant à la valeur des discours contenus dans la première partie des Actes.

Le problème littéraire commande les questions historiques. S'arrêtant à un cas-type, celui du Concile de Jérusalem (Actes, XV), où l'on peut mettre un renseignement fourni par Galates en regard des données des Actes, le P. Dupont écrit : « Je crois qu'aucune explication ne sera satisfaisante si elle ne commence pas par un examen littéraire des données fournies par les Actes. On ne peut exclure *a priori* que Luc a pu mentionner deux fois une même visite de S. Paul à Jérusalem ou grouper dans un même récit du Concile deux événements distincts » (p. 117). C'est ainsi que pour Cerfaux (p. 68) « Luc aurait synthétisé en une seule conférence les deux discussions dont parle Gal., II, 1-10 et 11-14 et lui aurait donné comme conclusion unique un règlement adopté à la suite de la deuxième discussion, celle d'Antioche (Gal., II, 11-14). »

Le problème littéraire commande aussi les questions théologiques. Il est remarquable que nous soit transmise une théologie archaïque par des sources de grande valeur fidèlement utilisées par Luc. Cela est notoire pour la christologie des discours, comme nous le verrons plus loin à propos du livre de Schmitt.

[6] « *Gnosis* ». *La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul* (Louvain, 1949). Cet ouvrage sera analysé dans notre prochaine chronique.

[7] *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents.* — In-8 de 126 p., Louvain, 1950.

20. — Nous avons déjà cité le *Commentaire des Actes* dû au P. Renié, S. M., supérieur du Grand Séminaire de Nevers [8]. C'est un bon ouvrage, solide et minutieux, qui représente une somme énorme de travail. On louera la clarté de l'exposé et souvent sa chaleur discrète. L'information est très abondante : regrettons seulement quelques lacunes que le guide-répertoire de Dupont eût évitées au savant exégète... s'il avait paru un peu auparavant : nous pensons notamment aux travaux de Bauernfeind (1939), Knox (1948) et Dibelius. L'absence de ce dernier, dans les références, est particulièrement regrettable, car il a appliqué toute sa vie au livre des Actes (Dibelius est mort en 1947) dont il a orienté l'exégèse dans des voies nouvelles (ci-dessus p. 369), qui ne semblent pas avoir attiré l'attention du P. Renié.

Une préface de 27 pages aborde les principales questions. Pour le choix entre textes oriental et occidental, on s'en tient à une attitude éclectique : l'apparat critique, assez développé, justifiera les choix ; chose curieuse, on maintiendra dans la traduction certaines additions occidentales (I, 4 ; II, 7, 38 ; III, 6 ; V, 3, etc.) « non point que, nous les tenions pour conformes à l'original, mais par souci de clarté » (p. 11). Les preuves de l'authenticité lucanienne sont classiques. La question des sources écrites n'aboutit pas à une conclusion très ferme : cependant on a tendance à les admettre (p. 16, 21) mais en faisant bien remarquer que Luc n'est pas un compilateur. Le livre fut rédigé avant 70 : il paraît que l'emploi de certains verbes au présent attesterait que Pierre, Jean et Paul étaient encore vivants au moment où l'auteur écrit. La conclusion du livre permettrait même de fixer 62-63 comme date d'achèvement. L'auteur vise un public de païens convertis, à qui il veut faire sentir la progression de l'Evangile de Jérusalem jusqu'à Rome (p. 24) et montrer que ce progrès s'est fait dans l'harmonie entre S. Pierre et S. Paul, au double point de vue dogmatique et disciplinaire (p. 25) : cette attention donnée à la vieille thèse de Tubingue ne date-t-elle pas un peu ? La valeur du détail historique est exposée dans le commentaire, à la suite de Ramsay ; on eût voulu plus d'insistance sur la vérité d'atmosphère que Puech a si bien évoquée [9]. On maintient l'authenticité substantielle des discours (p. 26 ; voir ci-dessous col. 2, la position de Schmitt). Dans l'exposé de la théologie des Actes on eût désiré plus de développement sur la christologie (p. 29).

Quelques remarques sur le commentaire. — A propos du parler-en-langues de la Pentecôte on nous dit son identité foncière avec la glossolalie de Corinthe, mais on oublie de nous expliquer ce qu'est cette dernière (p. 56) : il semble bien qu'on pense de part et d'autre à l'usage d'une langue étrangère déterminée, ce qui ne correspond pas aux données de I Cor. [10]. — Le verset (VIII, 37) est d'authenticité douteuse, contenant une brève profession de foi qu'on dut exiger de très bonne heure de tout catéchumène se présentant au baptême (p. 138) : quel dommage que cette remarque ne soit pas exploitée (ci-dessous p. 371). — La coïncidence substantielle entre Actes XV et Gal., I, 1-10 est défendue et le décret apostolique clôt le concile de Jérusalem (p. 221) : on a vu p. 269, la solution plus probable de Cerfaux. — La leçon occidentale de XIX, 2 (« de la 5e à la 10e heure ») doit-elle être écartée (p. 263) ? — En XX, 28, faut-il traduire : « le propre sang de Dieu » (p. 283) plutôt que « le sang du propre (Fils) » de Dieu ?

21. — M. l'abbé J. Schmitt, professeur d'exégèse du N. T. à l'Université de Strasbourg, a consacré sa thèse de doctorat à un sujet de théologie biblique : *Jésus ressuscité, dans la prédication apostolique* [1].

Une 1re partie étudie avec minutie les sources néotestamentaires (p. 3-105). — Ce sont d'abord les sommaires catéchétiques des Actes. M. Schmitt donne ce nom à six morceaux insérés dans ce livre, à des tournants décisifs de l'œuvre missionnaire : le discours des apôtres à la Pentecôte (Act., II, 23-36) est « un programme de la catéchèse primitive » (p. 9) ; l'instruction de Pierre au Temple (Act., III, 12-26), de couleur archaïque et d'allure polémique, apparaît comme « le type de la catéchèse adressée aux milieux de Jérusalem » ; même caractère agressif dans la profession de foi apostolique devant le Sanhédrin (Act., IV, 8-12) ; la seconde (V, 29-32), plus calmement antijuive est sans doute « la formule même de la catéchèse proposée aux Juifs » (p. 12) ; l'instruction à Corneille (Act., X, 34-43) aux débuts de la mission auprès des Gentils palestiniens « a pour but de montrer ce que fut, dans ses traits essentiels, le message prêché par les Douze au monde gréco-romain » (p. 13) : une importance spéciale est donnée à l'histoire évangélique et à ses témoins ; enfin le discours de Paul à Antioche de Pisidie (Act., XIII, 23-41) semble bien reproduire « ce qui fut le fond habituel de la catéchèse pratiquée par l'Apôtre » (p. 18). Bref, tous ces sommaires « ont, à des degrés divers, *une portée typique* » ; « abstraction faite du ton et des éléments propres à tels d'entre eux, ils sont autant de développements mettant en œuvre un même résumé doctrinal » (p. 18-19). Ainsi caractérisées, ces pièces ont une grande valeur historique, puisqu'elles reproduisent la prédication apostolique fixée, très tôt, dans certains types courants (p. 36). C'est l'école de la *Formgeschichte* [2] qui a posé, de cette nouvelle manière, le problème de l'historicité des discours : ils ne sont ni de libres compositions de Luc, ni des sténographies de morceaux prononcés dans une circonstance déterminée ; entre ces deux positions excessives, la nouvelle école remonte, à travers les types catéchétiques divers au « kérygme » initial, auquel Pierre eut une part décisive. Les types catéchétiques remontent soit à des documents écrits, soit plus souvent à des traditions orales (p. 30-31).

[8] Dans la *Sainte Bible* Pirot-Clamer, t. XI, 1re partie, 368 p. (Paris, Letouzey, 1949).

[9] *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, Paris, 1928, p. 387.

[10] Cf. la démonstration d'Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1935, p. 374-384.

[1] In-8 de XXVIII-248 p., Paris, Gabalda, 1949.

[2] M. Schmitt qui paraît favorable à la méthode (rectifiée) de la *Formgeschichte* (p. 33-36), paraît à d'autres endroits plus hésitant sur la manière de poser la question de l'historicité des discours. Voir Dupont, *op. cit.*, p. 45-46.

— La tradition apostolique de I Cor. xv, 3 *b* - 5 (les vv. 6-11 représentant un complément purement paulinien) est de première importance, en ce qu'il nous livre l'énoncé officiel du message pascal, fixé dès avant 36 (p. 58) [3] : il est en concordance remarquable avec l'enseignement dont témoignent les Actes. — M. Schmitt examine ensuite les premières professions de foi baptismales, qui sont toutes à article unique et ont toujours pour objet le Christ ressuscité : c'est le cas des deux professions juxtaposées en Rom. x, 9 (« Jésus est Seigneur » — « Dieu l'a ressuscité d'entre les morts »), (p. 63-70) ; S. en relève un certain nombre d'autres dans les Actes et s'arrête notamment à la plus importante (Act. viii, 37 : « Jésus est le Fils de Dieu »), où Cullmann a reconnu « l'une des confessions de foi les plus anciennes que nous connaissions » : l'expression « Fils de Dieu » y connotant la messianité liée au fait pascal, suivant les termes formels du discours de la Pentecôte (Act., ii, 33-36). La formule fournit aussi « l'exemple le plus caractéristique des variations qu'un énoncé de foi put connaître dans l'Eglise apostolique » (p. 74) : elle exprima d'abord la croyance au Messie (cf. Mat., xvi, 16), puis la foi au Christ élevé à la gloire par sa résurrection (Rom.; i, 4), enfin, dans les écrits johanniques (Jo., xx, 31) la foi au Verbe incarné. — Mat., xxviii, 19-20 marque une date dans l'histoire des confessions baptismales : il annonce la disparition des anciennes formules christologiques et l'avènement définitif de la profession trinitaire : « il n'est sans doute pas interdit de penser que tout en sauvegardant le fond substantiel des derniers enseignements de Jésus, le rédacteur grec de Mat. les a cependant traduits en des termes empruntés aux pratiques liturgiques de son temps » (p. 75) : on est aux environs de 70 et dans le milieu syro-palestinien. M. Schmitt, dans des pages suggestives qui retiendront le théologien (p. 75-84), esquisse la préhistoire de cette confession trinitaire et conclut au caractère christocentrique de la pensée trinitaire : « la génération apostolique contemple le Messie ressuscité pour postuler un Dieu, source de gloire, et un Esprit, principe de sainteté » (p. 83). — Il étudie enfin des vestiges de prières primitives, toutes saturées de spiritualité pascale. Il s'agit d'Eph., v, 14 *b*, prière baptismale ; de Phil. ii, 6-9, reproduction assez libre d'une pièce liturgique en cours dans l'Eglise des origines [4] ; et de I Tim., iii, 16 *b*, confession de foi en usage dans les églises hellénistiques, à un stade déjà avancé de la mission.

Toute cette première partie nous introduit à la vie intense de la première Eglise dans ses diverses activités catéchétique, polémique, cultuelle. Elle insiste sur un S. Paul essentiellement témoin et bénéficiaire de cette vie où il s'insère. Que nous sommes loin du portrait de Paul par l'exégèse libérale ! De même en insistant sur la préhistoire des Actes, on nous confirme dans une confiance robuste aux données du livre. S., en contact avec tous les travaux modernes, nous montre ce que leur méthode apporte de résultats positifs.

Sa deuxième partie (p. 109-240) étudie synthétiquement le contenu historique et doctrinal du message pascal. A ce dernier point de vue, « la Résurrection apparaît comme la révélation du Christ céleste. Elle marque l'événement auquel l'Eglise doit l'intelligence plénière de son dogme fondamental : la divinité de Jésus » (p. 175). S. nous convie à refaire le travail de maturation et de prise de conscience qui a amené la christologie à se préciser, depuis les premières affirmations pascales jusqu'aux formules johanniques. On nous dirige dans cette méditation, en abordant successivement les trois thèmes de la christologie primitive. Successivement, mais non sans redites et recoupages, car nous sommes devant « trois thèmes plutôt que trois étapes ». — Dès l'origine la foi en la *messianité* de Jésus ressuscité lui fait donner le nom de « Christ » (Act., ii, 36) ; ainsi fut éclairée et valorisée la révélation évangélique, reconsidérée en fonction du fait pascal (cf. Jo., ii, 18-22 ; vii, 37-39) ; les dénominations « le Prophète », « le Serviteur », « le Juste », « le Saint », « le Fils de l'homme » et « le Fils de Dieu » s'adressent, très primitivement, à celui qui est assis à la droite de Dieu, partageant avec lui la puissance et la gloire. Dès l'abord, Jésus est Christ dans toute la transcendance du terme. — C'est encore dans les églises palestiniennes qu'est née la foi en la *seigneurie* de Jésus et par les apôtres qu'elle fut transmise au monde gréco-romain (p. 192). (Voir Act., ii, 36 ; I Cor., xvi, 22 ; Rom., x, 9). Le messianisme juif, l'histoire évangélique et le fait pascal suffisent à expliquer la genèse de cette foi ; mais

> « n'empêche que c'est sous l'influence de l'hellénisme que la formule Seigneur Jésus devint la profession type de la foi chrétienne. Aux déclarations de loyalisme exigées par le Seigneur César les fidèles répondirent par la confession du Seigneur Jésus » (p. 199).

Cette seigneurie implique la divinité (thème du Nom : Act., iii, 12-16 ; iv, 10-12 ; Phil., ii, 9 ; thème de l'esprit : Rom., i, 4 ; I Tim., iii, 16 *b* : thèmes du Christ Dieu et Sauveur dans les Pastorales). — Enfin « à mesure que l'Eglise apostolique confesse Jésus comme Dieu elle en précise aussi les rapports avec le Père. A cet effet, elle a recours à l'expression Fils de Dieu qu'elle tient de la révélation évangélique et à laquelle elle reconnaît son sens plein » (p. 209).

S. Paul, semble-t-il, fut le principal artisan de l'interprétation du terme comme visant la *filiation* divine par génération éternelle (p. 212) : le thème de la préexistence du Christ se lit en Rom., i, 3 ; viii, 3 ; Gal., iv, 4 ; Col., i, 15-17. Encore cette foi au Christ préexistant auprès de Dieu est-elle attestée par ailleurs dans la chrétienté primitive pour qui la glorification de Jésus est inconcevable sans sa filiation divine (Phil., ii, 6-7 ; I Tim., iii, 16 *b*).

> « Centrée autour du fait pascal, la foi en la filiation divine de Jésus connut, par là-même, un développement marqué, à ce qu'il semble, par trois étapes. A l'origine, les apôtres reconnaissent la condition de Fils de Dieu au Christ ressuscité. Dans la suite, ils la reconnaissent également au Christ de l'histoire évangélique. Enfin ils confessent en Jésus le Fils préexistant auprès du Père et incarné pour le salut des hommes » (p. 213).

[3] M. Schmitt considère 36 comme la date de la conversion. Celle-ci est probablement antérieure (30, d'après Osty).

[4] On est étonné que l'auteur ne renvoie pas à l'étude d'Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (Paris, 1937), où cet auteur pense à un psaume araméen emprunté et adapté par S. Paul, sans doute sur terrain antiochien.

Riche de « points de départs », suggérant des méditations sur les « titres » donnés au Christ, s'achevant (p. 216-240) presque en spiritualité, le livre de M. Schmitt est parfois un peu lent dans son développement (surtout la 2[e] partie). Une 2[e] édition fera disparaître les fautes d'impression (ζ remplacé par ξ : p. 64 ; références tronquées : p. 93 ; ou fausses : p. 186 lire Jer. XXIII) ou les petites erreurs (p. 201 : le Ps. CX ne parle pas du « Seigneur Messie » ; p. 186 : « germe juste » de Jer., XXIII doit se traduire par « germe authentique »). Faut-il dater la Didachè de la fin du I[er] siècle (p. 74) ? La plupart des spécialistes ne la mettent pas avant 150.

22. — M. l'abbé Chirat, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Strasbourg vient d'étudier, l'*Assemblée Chrétienne à l'âge apostolique* [5]. Si l'on veut bien laisser de côté les notes abondantes que l'érudit historien a accumulées au fond des pages, le livre paraîtra écrit d'une plume alerte et dans un style fort coulant. A peine deux ou trois mots plus savants (catabase p. 25 ; épénétique p. 28 ; ethnico-chrétiens p. 35 ; pédobaptisme p. 139) accrocheront-ils le lecteur non-technicien. Soutenir jusqu'au bout l'intérêt n'est pas une mince réussite dans un sujet aussi ardu et délicat : cela suppose en effet un gros travail de préparation minutieuse, puis de synthèse.

Les documents sur lesquels l'historien peut tabler pour évoquer ainsi, jusque dans le détail, la vie de la communauté chrétienne au I[er] siècle, ne sont autres que les livres canoniques du N. T., évangiles et Actes des Apôtres, épîtres et Apocalypse, auxquels s'adjoignent la Lettre de S. Clément romain, les œuvres de S. Justin et quelques autres Pères des II[e] et III[e] siècles. Ces textes anciens sont les seules références de l'auteur qui excelle à y découvrir souvent des aspects nouveaux. On relira avec des yeux neufs tel passage pour y découvrir une allusion jusqu'ici pas remarquée, ou un rapprochement ingénieux.

Cela suppose la solution d'une question préalable, à laquelle M. Chirat fait allusion dans sa préface, et qui ne doit plus faire de doute aux lecteurs de cette chronique : « Bien que leur valeur documentaire reste entière touchant la personne et la doctrine de Jésus, les Evangiles reflètent, de surcroît, les croyances et les usages de nos frères aînés de l'âge apostolique. » On conçoit que cette découverte, comme en filigrane, de la vie de la communauté primitive dans les livres historiques relatant la vie de son fondateur, ou dans les allusions des écrits occasionnels que constituent les épîtres, donne lieu à des nuances très diverses dans les affirmations de l'auteur. On prendra donc garde aux formules nuancées qui introduisent ces affirmations.

On conçoit aussi que, dans un ouvrage qui ne comporte pas une discussion toujours approfondie de tous les passages de l'Ecriture, les options en faveur de telle ou telle exégèse de détail puissent être encore discutables (p. 91, sur l'identité de Jean le Presbytre ; p. 29-33, sur l'extension de la 1[re] persécution) ou faiblement assises (p. 31, sur la qualité de « prosélyte » de l'eunuque éthiopien), mais on voit bien que ce sont là broutilles.

Après une Introduction sur l' « Eglise des frères », description très concrète de la fraternité chrétienne telle qu'elle dut apparaître aux païens qui s'en émerveillèrent (unanimité, courtoisie, hospitalité), on arrive à ce qui en est la source : la vie intime de la première Eglise, en particulier sa prière.

Cette prière collective s'est d'abord, et longtemps, exprimée dans le cadre de la prière collective telle que les Juifs la pratiquaient. A l'exemple de Jésus, dont les sentiments à l'égard du Temple et des coutumes religieuses juives font l'objet d'une étude précise (pp. 24-28), « les membres de la première communauté de Jérusalem sont allés prier au Temple, chaque jour, assidûment » (p. 24). Les premières persécutions ne doivent pas nous faire illusion sur la position qu'ils eurent, au moins en ce qui concerne le noyau des Douze, à l'égard de la religion officielle et de ses pratiques. La position extrémiste d'Etienne, sans avoir été désavouée, n'a pas dû être partagée par l'ensemble de l'Eglise naissante :

> « Ceux qui parlaient l'araméen ou l'hébreu et même un certain nombre de judéo-chrétiens de langue grecque, très attachés aux observances juives, n'ont pas approuvé ostensiblement, ni peut-être beaucoup apprécié les propos agressifs du premier martyr de l'universalisme chrétien » (p. 29).

De même, comme le Maître, les premiers chrétiens ont pris part aux réunions de la synagogue, dont on nous décrit rapidement les usages et la liturgie (p. 42-45). Pourtant, dès le début, les chrétiens ont eu une prière et des réunions propres (p. 47-49). Ces réunions sont dirigées par les membres de la hiérarchie : on connaît le souci qu'a l'apôtre S. Paul du bon ordre des assemblées. Dans une longue note, qui aurait peut-être trouvé meilleure place dans le texte lui-même, sont donnés de précieux détails sur le double aspect, pneumatique et sacramentel, de la hiérarchie primitive (p. 56-57).

Mais tout ceci n'est que préliminaire. L'auteur décrit maintenant la prière chrétienne, caractérisée en elle-même, comme un appel au Père, en Jésus-Christ (« La liturgie se célèbre aussi en l'honneur du Christ, mais il semble que la prière publique s'adresse moins au Christ qu'au Père par le Christ », p. 65), puis dans sa triple forme de louange, d'action de grâce, de demande (on notera une très bonne étude de la prière chrétienne par excellence, pour les persécuteurs, p. 73-74), puis dans ses qualités propres (humilité, liberté filiale), et dans l'ascèse qu'elle suppose (p. 77-78). Il en cite les textes majeurs et termine sur une étude de cette « prière extatique » dont la glossolalie n'est que l'écorce (p. 85) ; toute cette étude constitue, à l'usage de la méditation ou de la prédication, un excellent traité de la prière, enrichi des plus beaux textes de l'Ecriture.

Cette prière est « nourrie » par cette même Ecriture, dont la lecture publique constitue un élément fondamental de l'assemblée. En quelques pages, M. Chirat résume la conception que les travaux les plus récents nous donnent de la naissance des Evangiles, en particulier de saint Jean, pour lequel il semble se rallier délibérément à une exégèse largement symboliste (sur Cana, par exemple, p. 93,

[5] In-8, coll. « Lex orandi », Paris, Ed. du Cerf, 1949.

note). Il suggère que l'Evangile de Matthieu grec est un témoin de tout le travail de réflexion sur l'A. T. qui s'est opéré dans l'Assemblée chrétienne par les lectures ou les homélies (p. 89).

L'enseignement qui suit la lecture de l'Ecriture est en effet, normalement, une explication du passage lu. Cependant

« cette parole d'exhortation pouvait aussi n'avoir presqu'aucun lien avec le texte qui venait d'être lu ; à l'occasion, elle se séparait même du service synagogal et était donnée publiquement en dehors de la synagogue. Cette variété d'usages fut admise dans les réunions chrétiennes » (p. 95).

Sans que nous en ayons la preuve directe, les Actes nous laissent deviner l'existence de deux sortes de prédication, l'une à l'usage des croyants, l'autre à l'usage des incroyants. La catéchèse évangélique représente ce deuxième type. Les lettres de S Paul (et on pourrait ajouter l'Evangile de saint Jean) renferment les éléments du premier type, notamment tous les développements sur la perfection morale exigée par le baptême (p. 106-108).

C'est à ce sacrement que sont consacrées les pages suivantes. L'administration du *baptême*, en effet, faisait normalement partie des activités de l'assemblée chrétienne, témoin (I Tim., VI, 12) de l'initiation. Un « indice sérieux » de sa présence est, nous dit-on, fourni par l'hymne baptismal cité en Eph., V, 14. Parmi les détails apportés par nos textes, relevons celui-ci : les récits qui nous sont parvenus portent la trace non douteuse d'une interrogation rituelle préliminaire : « Y a-t-il quelque empêchement... ? » faite par le baptiseur ou par le baptisé lui-même (Act., VIII, 36 ; X, 47 ; XI, 17 ; cf. Mt., III, 14). Sur le baptême des enfants (p. 138-43), les indications de nos documents, pour être menues, ne sont pas sans valeur ; est enfin signalé ce singulier baptême « pour les morts » (I Cor., XV, 29) pour lequel plusieurs sens sont possibles, et « qui reste pour nous enveloppé d'obscurité » (p 143).

Diverses autres cérémonies ont pu trouver place dans le déroulement de l'assemblée chrétienne : *confirmation*, dont le rite d'imposition des mains est clairement attesté comme distinct ; *première communion*, dont on ne peut que raisonnablement pressentir qu'elle suivait immédiatement l'initiation baptismale ; *ordination* (I Tim., V, 22) ; *mariage*. pour lequel « toute indication positive nous fait défaut », tout comme pour la consécration des vierges, dont l'état est pourtant si louable et si considéré chez Paul et chez Ignace. Mais on le devine, un beaucoup plus long chapitre est réservé à la célébration primitive de l'*Eucharistie* (p. 160.).

Pour comprendre la liturgie chrétienne primitive, il est indispensable de se référer à la coutume juive des repas, en particulier du repas pascal. Une description précise en est donnée. Il est important de noter que « la célébration de la pâque commémorative du peuple chrétien... emprunta ses grandes lignes, non pas au rituel pascal, accompli une seule fois dans l'année (d'autant que le Christ n'avait attaché aucun symbolisme propre à l'agneau pascal), mais au cérémonial observé chez les juifs à tout repas important et qui nous est assez bien connu par les écrits rabbiniques » (p. 173). Nous avons de fortes probabilités pour penser que la formulation même de la cérémonie chrétienne suivait de très près celle de l'antique « *berakah* » (bénédiction) : aux IIe et IIIe siècles, les formules eucharistiques conservées par S. Justin et S. Hippolyte présentent avec cette dernière un parallélisme si frappant qu'on peut penser sans trop de risque d'erreur qu'il en était déjà ainsi au Ier siècle (p. 181-182).

Y avait-il dans cette cérémonie chrétienne une référence explicite à la Cène du Jeudi Saint ? C'est « fort possible, au moins dans certains milieux » (p. 182)... « toutefois, il n'est pas impossible que les paroles du Seigneur aient été omises pendant quelque temps... » (p. 183).

A quelle époque du repas fraternel dans lequel se renouvelait l'Eucharistie, celle-ci s'est-elle séparée ? Paul avait souligné les inconvénients de cette pratique, à l'usage des Corinthiens. « Il semble bien que cette disjonction se soit déjà opérée et assez généralisée dans le milieu et au moment où furent rédigés l'évangile grec de S. Mathieu et celui de S. Marc » (p. 185) : telle est la conclusion qu'on peut retirer d'une étude comparative des diverses traditions eucharistiques, tant évangéliques que liturgiques, avec la tradition des repas juifs (p. 186). Pour autant, le repas fraternel ne disparaît pas tout de suite : « l'agapè... est une pratique cultuelle aussi bien connue que le baptême ou l'eucharistie, et distincte de celle-ci comme de celui-là... » (p. 187).

Les pages suivantes décrivent l'eucharistie ainsi détachée du repas primitif, et la part que tous y prennent « à des titres inégaux et de façons différentes, en particulier le dimanche et lors de la Pâque annuelle. » Cette dernière, on le sait, fit l'objet d'une contestation célèbre entre les églises d'Asie Mineure et les Eglises d'Occident. Mais cela ne doit point nous donner le change :

« la pâque annuelle des chrétiens n'était point, ici et là, simplement un anniversaire ; dépassant le plan de l'histoire pour atteindre le plan de la réalité spirituelle, elle était, chez les uns et chez les autres, une fête de l'exploit divin de la résurrection... elle assurait une communion plus intime au mystère salvifique de celui qui « est mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification ». (I Cor., XV, 17) » (p. 204).

Les derniers chapitres étudient le rôle disciplinaire que l'assemblée chrétienne fut appelée très vite à exercer, et les soucis temporels (denier du culte, aide matérielle aux faibles) qui lui revinrent (p. 205-243). Le livre prend fin sur une anthologie des plus précieux textes liturgiques auxquels on a jusqu'ici fait appel, et sur deux appendices qu'on a voulu sans doute complémentaires et dont le titre dit assez l'objet : *a*) le *mystère* de la hiérarchie dans l'Eglise ; *b*) le rôle des laïcs dans la vie cultuelle.

On a déjà souhaité que l'ouvrage soit muni, dans une prochaine édition, de tables qui en faciliteraient l'usage.

23. — Le P. BONSIRVEN, S. J., professeur à l'Institut Biblique, vient de publier dans la collection « Verbum salutis » un commentaire de l'*Apocalypse* [6] ; il ne manque désormais à la collection

[6] *L'Apocalypse de saint Jean*, in-12 de 345 p., coll. « Verbum salutis », XVI, Paris, Beauchesne, 1951.

pour être complète que quatre Epîtres catholiques. — Quand on vient de lire l'explication du P. Boismard [7], on doit convenir que celle du P. Bonsirven ne lui correspond guère et témoigne même d'une réaction décidée contre une interprétation historique du livre scellé. Ce livre est écrit par l'apôtre S Jean (p. 75), à l'universalité des églises chrétiennes (p. 49), en style essentiellement symbolique, qui n'est pas entièrement traduisible en discours conceptuels (p. 33). Déjà, dès l'A. T., les symboles, dont l'Apocalypse a hérité, sont susceptibles de significations de plus en plus spirituelles : en quelques pages lumineuses le P. Bonsirven montre cette évolution à l'œuvre à l'occasion de quelques symboles : le chiffre « trois temps et demi » (Dan., VII, 25) revêt une valeur qualitative, non quantitative (p. 29) ; Babel devient le type de la puissance hostile (p. 29) ; Gog, la personnification des nations liguées contre le royaume messianique (p. 30) ; les phénomènes d'ébranlement cosmique n'ont plus qu'une existence littéraire (p. 30) ; les représentations idylliques et fastueuses de l'Israël messianique ont tendance à se situer dans une eschatologie de transcendance (p. 31) ; la manne est considérée comme une nourriture spirituelle réservée aux temps messianiques (p. 33).

Ces remarques, dont d'abondance fera impression, préparent à lire l'Apocalypse sans qu' « aucun déroulement de l'histoire [soit] reconnaissable sous les symboles » (p. 18). La composition du livre est dès lors assez simple : trois septénaires majeurs de fléaux (sceaux, trompettes, coupes) en constituent la structure apparente (p. 44, 61), mais plus profondément la vision de deux cités domine et éclaire la perspective : la cité de Dieu ayant d'ailleurs deux aspects, l'aspect triomphant (exprimé numériquement par le chiffre mille) et l'aspect militant (exprimé par le chiffre 3 1/2).

« La raison, raisonnante et calculatrice, ne se résout guère à admettre la concomitance de ces mille ans et de ces trois ans et demi : ce sont des vues qui dépassent la quantité et le temps » (p. 61).

L'avènement du règne de Dieu est relativement peu décrit (p. 62, 45),. Le thème du soulèvement eschatologique contre Dieu est combiné avec celui de sa constance historique (p. 62).

Le commentaire est conforme à l'idée-mère de la préface. On n'y cherchera pas les précisions historiques qu'on a écartées dès l'abord. Le septénaire des sceaux (VI, 1 sq) indique « les différentes phases de la victoire du Christ avant son triomphe final » (p. 154) ; le premier cavalier (VI, 2) est le Christ (p. 158). Comment ici le P. Bonsirven consent-il à briser l'homogénéité du septénaire ? Les martyrs du 5e sceau (VI, 11) dépassent les victimes de Néron. Les peines de la 5e trompette doivent s'entendre d'un tourment moins corporel que spirituel (p. 185). Les 2 témoins représentent une multiplicité de prophètes, qui ne manqueront jamais à l'Eglise (p. 196). Les 2 Bêtes du ch. XII, associées au Dragon pour son œuvre mauvaise pendant 42 mois, c.-à-d. « tout le temps de la chrétienté », constituent une sorte de trinité infernale et « comme une imitation parodique des relations que nous apercevons entre les personnes de la Trinité divine » (p. 229). Le P. Allo n'hésitait pas à les identifier historiquement ; pour le P. Bonsirven « l'horizon impérial n'est qu'un point de départ fournissant des traits concrets ; n'oublions pas que les deux bêtes doivent sévir jusqu'à la fin du monde » (p. 230). Le chiffre 666, désigné pourtant clairement en XIII, 18 comme un chiffre d'homme, est purement symbolique (6, signe de l'imperfection) : n'y cherchons pas une précision (p. 234-5). Au ch. XVII, 8, 11, Jean a pu se servir de la légende du *Nero redux* comme d'un symbole pour représenter la constante renaissance des empires hostiles (p. 268).

Ce commentaire nouveau prouve que la question de l'Apocalypse laisse les exégètes catholiques bien divisés. L'exégèse du P. Bonsirven est beaucoup plus systématique que celle d'Allo dans l'éviction de l'histoire. Et cependant ce qu'il a dit (p. 271) à propos de XVII, 18 pourrait servir de point de départ à une interprétation plus nuancée et que nous croyons plus juste :

« Au temps de Domitien, tout lecteur devait reconnaître dans cette définition Rome maîtresse de l'univers ; le lecteur croyant, conscient de lire une prophétie, voit plus grand : Rome, Babylone, autant de types, passagers des forces terrestres que le Dragon dresse périodiquement contre le Royaume de Dieu : invitation à une exégèse symbolique, mystique, valable pour tous les temps. »

Faire cette distinction n'est-ce pas retrouver le sens premier et fondamental du livre, et les applications légitimes qu'on en peut faire devant les situations analogues ?

24. — Dans la collection dirigée par Daniel-Rops dont il a été parlé ci-dessus (n° 15), M. AMIOT, professeur au Séminaire St-Sulpice, achève la traduction du N. T. [8]. On louera le caractère aisé de cette traduction, la brièveté essentielle des introductions et notes, l'utilité des tables méthodiques L'auteur ne s'avance pas dans des voies nouvelles : après tous les travaux faits sur le plan de l'ép. aux Hébreux, il était tout de même désirable qu'on ne s'en tînt plus à la division, usée et fausse, en partie dogmatique et partie morale (p. 390). L'assimilation des phénomènes de glossolalie d'Act., II et de I Cor., XIV n'est pas admise (p. 31). La conversion de S. Paul est située en 32 ou 33 (p. 54). Les commentaires des épîtres pauliniennes sont excellents : l'auteur est ici sur un terrain que ses nombreux travaux lui ont rendu familier. Les visions de l'Apocalypse, parallèles et simultanées embrassent toute la vie de l'Eglise jusqu'à la fin des temps, avec, cependant, un point d'appui dans les événements récents (Néron, Domitien).

25. — « Comme Jésus revenait vers sa maisonnette par le sentier du bord de l'eau, il tomba sur un jeune homme qui l'observait avec attention. Il s'appelait Philippe ; lui aussi était de Bethsaïde, la patrie d'André et de Simon. Il avait entendu les deux frères discuter entre eux de leur découverte. Cela l'avait intrigué ; il avait eu envie d'en savoir davantage sur celui qu'ils appelaient Jésus. Philippe était simple, confiant, mais timide, et se croyait d'un type bien ordinaire. André et Simon, après tout, n'étaient pas sans notoriété à Bethsaïde, et

[7] Voir *Ami*, 31 mai, p. 341.

[8] *Gestes et textes des Apôtres*, Paris, Fayard, 1950.

il n'était pas tellement étonnant qu'ils aient été distingués par ce Nazaréen ; mais lui, Philippe, qui était-il ? De si peu de considération que l'idée même d'être tant soit peu remarqué ne lui était pas venue.

Silencieusement, donc, ce brave Philippe fixait de ses yeux Jésus qui passait. Faute de mieux, il pouvait bien le regarder, n'est-ce pas ?

Mais qu'est-ce qui arrive ? Voilà que Jésus lui aussi lève la tête et le regarde. Leurs yeux se rencontrent, et c'est comme le regard joyeux d'un ami qui rencontre un ami. La veille, d'un seul mot, Jésus avait montré à Simon qu'il le connaissait, et maintenant, par un simple coup d'œil, il montre à Philippe que lui aussi est bien connu et compris. Ils furent amis tout de suite à la vie et à la mort ; Jésus dit seulement : « Suis-moi ». Le plus débonnaire des douze apôtres était gagné. »

Mieux que des explications, ce commentaire de Jean, I, 43, tiré de *La vie publique de N.-S. Jésus-Christ*, par son Exc. Mgr Alban Goodier [9], fera saisir la manière dont les débuts de la vie de Jésus nous sont ici contés. Le charme captivant de ce petit volume, lui vient d'un style alerte et aéré, de comparaisons suggestives avec notre époque, d'un sens du pittoresque aussi bien que de la psychologie, d'une bonne information exégétique. On aimera certaines traductions heureuses : « ...il manœuvre la fourche » (p. 29), « tu ne provoqueras pas le Seigneur ton Dieu » (p. 43), etc. Si parfois le texte sacré est un peu délayé, on trouvera des formules plus ramassées qui frapperont ; ainsi, sur l'entrevue avec Nicodème (p. 99) « ...ce n'est pas de science, mais de vie que Nicodème a besoin ». Ce mot pourrait servir d'exergue à l'ouvrage. Car si l'exégète trouverait parfois à redire dans l'ouvrage, ce ne seraient que des chicanes de détail, et il est trop évident que l'auteur a évité les controverses et l'érudition qui s'étale. Avec un amour profond et un charme incontestable, il s'attache à faire revivre le Christ et son temps. L'ouvrage a atteint plus de dix éditions aux Etats-Unis et en Angleterre.

L'auteur brosse un long portrait du Baptiste, évoquant heureusement le fond de tableau de l'Ancien Testament ; Cana a un double sens (p. 80) : « une déclaration officielle de la puissance que (sa mère) gardera toujours sur lui » et « une esquisse et un symbole du grand miracle eucharistique ». Au point de vue chronologique, l'auteur adopte la durée de trois ans pour le ministère. Au demeurant, il se garde de donner à l'ordre qu'il adopte trop d'assurance (p. 137).

Il faut souhaiter aux autres volumes de voir le jour. Celui-ci s'arrête à l'Appel des Quatre, qui est précédé du premier refus de Nazareth.

A. Gelin, p. s. s.

[9] Mgr Goodier, *Vie publique Notre-Seigneur J.-C.* (*Première année*). Adapté de l'anglais par Roger Radisson et Eugène Delpierre, S. J. — In-12 Paris, Spes, 1948. La préface nous apprend que le traducteur principal est R Radisson, « mort héros et martyr à St-Genis-Laval le 21-8-1944 ».

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'EXISTENCE DES LIMBES N'EST-ELLE PAS UN ARTICLE DE FOI ?

Q. — Quelle note doctrinale donner à l'existence des Limbes ? L'*Ami* du 15 février 1951, p. 98, indique comme note doctrinale « doctrine communément enseignée et s'imposant à notre adhésion sous peine de faute de témérité ». Et pourtant, certains auteurs, comme Hugon, Tanquerey semblent bien affirmer qu'il s'agit d'un dogme de foi, défini par le concile de Florence.

R. — Nous n'étions pas habitué, en ce domaine, à trouver des correspondants incriminant notre solution comme une doctrine située en deçà de l'orthodoxie. Plus généralement, en effet, on nous accuserait volontiers d'être trop rigoureux et de dépasser la mesure. Aussi, bien que la question posée soit d'une solution très simple, il nous est agréable d'y répondre.

Que dit Tanquerey ? « Sæculo XV°, Florentinum *definivit* illorum animas qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas » (*Synopsis theol. dogm.*, II, n. 914).

On cite également Hugon : « *Quocirca dogma proprie catholicum est* illorum animas (quæ ex hac vita cum solo originali decedunt) privari vita æterna et in infernum descendere ». (*Tractatus dogmatici*, III, p. 781).

Ce sont là les deux auteurs cités par notre correspondant, qui ajoute : « Si je comprends bien ces deux auteurs, les limbes (état ou lieu) sont l'objet d'un *dogme de foi*, et non simplement affaire de doctrine commune.

* *

Nous pourrions ajouter d'autres autorités théologiques. Pour nous en tenir à quelques théologiens contemporains :

Bartmann : « *Perte de la vision béatifique.* L'Eglise a défini au Concile de Florence que les âmes des hommes qui meurent avec le seul péché originel, vont en *enfer*, mais subissent des châtiments *inégaux* (Denz.-Bann., 693 ; cf. 712). Cette réprobation de l'homme souillé du péché originel ressort, comme une conséquence inéluctable, de la nature du péché originel, que le Concile de Trente caractérise comme « la mort de l'âme » (*Précis de théol. dogm.*, tr. Gauthier, I, p. 333).

C. Bozzola, S. J. : « Morientes in solo peccato originali vere damnantur, quatenus in æternum privantur visione beatifica. Propositio hæc est *de fide...* (*De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante*, n. 578).

R. Bernard, O. P. : « Quelles peuvent être, dans l'autre vie, les déplorables suites du péché originel, même pour les âmes qui entrent en leur éternité avec ce seul péché ?

Certainement, il entraîne la privation de voir Dieu, et donc une véritable damnation. C'est de foi (Denz.-Bann., n. 693) ». (*Le péché*, t. II (*Somme théol. de S. Thomas*), p. 351).

C. Boyer, S. J. : « Parvuli qui sine baptismate moriuntur excluduntur a vita æterna ac proinde rite di-

cuntur damnari. Hoc est de fide definita.... » (*De Deo creante et elevante*, 1948, p. 394).

Hervé : « Qui cum solo originali decedunt, æterna beatitudine privantur » (*De fide catholica*), (*Manuale*, II, 1949, n. 450-51).

* *

Ces auteurs enseignent - ils, pour autant, que l'existence des limbes (état ou lieu) soit de foi ? — Nullement. Car tous expressément distinguent l'objet de foi : privation de la vue de Dieu, de l'état qui en résulte *pour ceux qui meurent avec le seul péché originel*. La privation de la vue de Dieu ne comporte pas, pour eux, selon l'opinion communément admise aujourd'hui, de peine afflictive. Et c'est précisément cet aspect de la question qui justifie l'existence des limbes (état ou lieu), comme une vérité *déduite* du dogme précédemment énoncé, mais expliqué *en fonction d'autres considérations*. Aussi cette vérité, qu'aucune définition dogmatique n'a encore sanctionnée, ne saurait-elle être présentée comme un article de foi.

Lisons Tanquerey (dont nous traduisons en français l'explication) :

Les limbes des enfants désignent « un lieu ou un état intermédiaire, exempt de faute (personnelle) et de peine, entre le royaume de Dieu et la damnation éternelle » (Denz.-B., n. 1526). L'existence des limbes se prouve théologiquement du fait que beaucoup d'enfants mourant sans baptême d'une part ne peuvent obtenir l'éternelle béatitude et, d'autre part ne sont pas punis des peines réservées aux damnés en raison de péchés actuels qu'ils n'ont pas commis : ils doivent donc être reçus pour l'éternité en un lieu qui diffère à la fois et du ciel et de l'enfer et qui se nomme *limbes*. Les limbes sont donc le séjour de tous ceux qui meurent avec le seul péché originel : en cet état l'enfant est privé de la vision béatifique, n'endure aucune peine du sens, mais jouit d'une béatitude naturelle (*De Novissimis, Synopsis... dogm.*, III, n. 1166).

Hugon, traitant des effets du péché originel (t. II, p. 53), enseigne expressément, comme dans le *De novissimis*, qu'il est de foi que ceux qui meurent avec le seul péché originel vont en enfer et sont privés de la vision béatifique ; mais, ajoute-t-il aussitôt,

on peut soutenir avec S. Thomas et tous les théologiens contemporains, que ceux qui meurent avec le seul péché originel n'endurent aucune peine positive, puisqu'ils n'ont aucun péché personnel volontaire ; qu'ils n'éprouvent aucune tristesse proprement dite par suite de la privation de la vision bienheureuse, qu'il leur a été impossible de mériter par leur propre coopération ; bien plus qu'une connaissance et un amour naturels de Dieu leur procure une joie réelle.

Bartmann explique l'*inégalité* des peines de la façon suivante, qui rentre exactement dans les explications qu'on vient d'entendre :

La peine négative de la privation de la vision béatifique (*pœna damni*), mais non la peine positive du châtiment (*pœna sensus*) correspond à l'essence du péché originel. Si la nature du péché originel consiste dans l'aversion de l'homme par rapport à Dieu, la peine ne peut consister que dans l'aversion éternelle de Dieu par rapport à l'homme. Par contre, l'homme qui a péché personnellement doit, pour sa méchanceté volontaire, subir, en plus de la peine négative, un châtiment positif. (*Loc. cit.*).

Bozzola s'explique également dans le même sens. Après avoir affirmé que ceux qui meurent avec le péché originel sont vraiment, selon la foi catholique, damnés, en tant qu'ils sont éternellement privés de la vision béatifique, il ajoute :

Ceux qui meurent avec le seul péché originel *ne sont cependant pas punis de peines positives*. La peine du sens est infligée pour une délectation illicite — (entendons : pour la recherche d'un bien temporel directement opposé à l'amour de Dieu) —. Mais ceux qui meurent avec le seul péché originel n'ont éprouvé, de ce péché, aucune délectation illicite. Ils ne doivent donc pas être punis d'une peine positive. Telle est la doctrine *très commune* (communissima) des scolastiques. S. Thomas enseigne que « dans la vie future, le péché originel ne sera pas châtié par la peine du sens » (III^a, q. 1, n. 4, ad 2). Innocent III proclame que « la peine du péché originel est la privation de la vue de Dieu ; mais celle du péché actuel, les tourments de l'enfer éternel » (Denz.-Bann., 410). Enfin, Pie VI déclara que cette doctrine des scolastiques n'est nullement une fable pélagienne, comme le prétendaient les jansénistes (Denz.-Bann., 1520).

Ceux qui meurent avec le seul péché originel ne sont pas privés des biens dus à la nature. Cette affirmation est *commune* parmi les théologiens et apparaît comme une conclusion nécessaire de la seconde partie de la thèse précédente (à savoir que le péché originel ne nous a pas privés de nos facultés naturelles). — Donc, ceux qui meurent avec le seul péché originel jouissent des biens qui constituent la béatitude naturelle. Et cependant, on ne peut les dire bienheureux ; ils sont vraiment « damnés », puisque privés de la béatitude surnaturelle qui, dans le présent ordre de la Providence, est l'unique fin dernière établie pour l'homme. Cependant, de cette privation de la béatitude, ces « damnés » n'éprouvent aucune douleur, car, ou bien ils ne connaissent ni naturellement, ni par révélation, le bien dont ils sont privés, ou bien ils n'ont aucun désir efficace d'un bien qu'ils savent dépasser les exigences de la nature.

Le P. Bernard apporte, dans son exposé, plus de nuances que les auteurs précédents. Notre correspondant aura grand avantage à s'y référer. Qu'il soit de foi que le péché originel entraîne la privation de la vue de Dieu et donc une véritable damnation,

cela se conçoit : l'âme humaine étant étrangère à la vie de la grâce, si la mort vient la fixer dans cet éloignement, elle est à jamais privée de voir Dieu. Donc, il y a une peine du dam au sens où l'entend S. Thomas. Mais y a-t-il aussi une peine du sens, dans l'acception où il l'entend également ? Une peine venant de l'extérieur, il ne le pense pas et il en donne de bonnes raisons (*De Malo*, q. 5, a. 2). Remarquons que la croyance de l'Eglise est de plus en plus d'accord avec lui sur ce point : Innocent III excluait déjà expressément les tourments de la géhenne, *cruciatus gehennæ*, et Pie VI parle d'une peine du dam en deçà de la peine du feu, *pœna damni citra pœnam sensus* (Denz.-Bann., 410, 1526). Ces petits damnés sont dans un lieu qui ne les tourmente point, dans des limbes tranquilles. Mais intérieurement n'éprouvent - ils pas cependant quelque peine ? Peut - être, mais la plus douce qui soit : *mitissimæ pœnæ*, disait déjà S. Augustin : lui pourtant ! S. Thomas penche aussi pour cela (*De Malo*, q. 5, a. 3). On est sûr qu'ils ne peuvent avoir de leur damnation le même sentiment que les grands damnés : Baïus sera repris pour avoir dit que les enfants dans les limbes allaient jusqu'à maudire Dieu (Denz.-Bann., 1049). Donc, s'ils prennent conscience de leur destinée manquée, ce doit être d'une manière très atténuée. Vaut-il mieux croire qu'ils n'éprouvent aucun sentiment à cet égard ? Ce serait les supposer dans un état d'esprit bien pauvre, inférieur

même, nous dit S. Thomas, à celui des damnés de l'enfer. Songeons plutôt qu'ils ont toute leur intelligence, et même agrandie par l'au-delà, mais bornée à l'ordre naturel, sans ouverture sur les réalités de l'ordre surnaturel ni, par conséquent, sur leur propre destinée manquée. Ne vont-ils point cependant souffrir, dans leur volonté, de ce qui est refusé à leur pensée, avoir, par exemple, un vif désir naturel de s'approcher de Dieu plus qu'ils ne font ? Il est à présumer qu'ils ont un désir de cette sorte, mais qu'ils ont aussi la sagesse de se limiter et de ne pas se heurter à l'impossible. Bref, il est bien permis de penser que ces petites âmes ne sont nullement malheureuses. Mais on ne voit pas bien en quoi elles peuvent être grandement heureuses, ni qu'il puisse être question pour elles d'une vraie béatitude, même naturelle. (Cf. *II Sent.*, dist. 33, a. 2, sol. 5 ; *De Malo*, q. 5, a. 3, ad 4).

Le P. Boyer insiste pareillement sur l'absence, chez les habitants des limbes, de la *pœna sensus* et rappelle qu'Innocent III et le concile de Florence, après celui de Lyon, définissent que les âmes ayant quitté ce monde souillées du péché, même s'il ne s'agit que du péché originel, vont en enfer *pœnis tamen disparibus puniendas*. Et cette *disparitas*, ajoute-il, concerne l'*espèce* et le *lieu* des peines. Nous aurons nous-mêmes à revenir sur ce point.

Toutes les raisons, conclut-il, qui excluent la peine du sens valent également pour nier, dans l'âme des petits enfants morts sans baptême, une peine intérieure de *tristesse* positive. Il est vrai que, par le péché originel, ces enfants ont perdu un grand bien. Mais, comme ils ignorent, tout au moins d'une connaissance précise, la perfection de ce bien, ils ne s'en attristent ni ne s'en plaignent. « Ce qu'ils ont par nature, ils le possèdent sans douleur » (S. Thomas, *De Malo*, q. 5, a. 4).

Il ne s'en suit pas toutefois que les petits non baptisés jouissent d'une béatitude proprement dite, même au simple point de vue naturel. Autre chose est ne pas être frappé d'une peine qui enlève les biens naturels, autre chose est être orné des privilèges qui dépassent les exigences des conditions de la nature. La condition de l'âme séparée, mais laissée aux seules forces de la nature, est très imparfaite (Iª, q. 89, a. 1). Et l'on ne voit pas pourquoi Dieu serait tenu de suppléer aux imperfections de la nature en ces âmes qui sont destituées de tout mérite personnel et, de plus, souillées vraiment du péché originel : il suffit donc qu'elles jouissent d'un bien naturel, tel qu'elles peuvent le posséder par leur nature (*Op. cit.*, p. 396-97).

Enfin Hervé ajoute à son affirmation concernant l'objet défini au concile de Florence les mêmes remarques que le P. Bozzola. Doctrine *commune* et *certaine ;* les habitants des limbes ne souffrent pas la peine du sens. Doctrine *plus commune :* ils n'éprouvent pas de tristesse de la perte du ciel. Doctrine *certaine ;* ils jouissent des biens proportionnés à leur nature, bien qu'on ne puisse parler de béatitude naturelle proprement dite (*Loc. cit.*, n 452-55).

* *

On le constate. Tous les auteurs sont d'accord pour affirmer qu'il est de foi que le péché originel est puni de la privation de la vision béatifique ; tous sont également d'accord pour affirmer, sous un autre rapport, qu'une différence existe entre la peine due au seul péché originel et la peine due aux péchés actuels. Mais cette différence n'a jamais été précisée dans son essence par une définition dogmatique. Elle constitue cependant l'état que nous appelons les limbes. Et comme nous ne formulons l'existence de cet état des limbes que par un raisonnement théologique, nous devons affirmer que les limbes, *en tant qu'état se différenciant de la privation de la vision béatifiante*, est une doctrine communément enseignée qu'il y aurait au moins témérité à nier.

Mgr Gaudel a fort bien retracé l'évolution de la pensée de l'Eglise au sujet des limbes dans son article *Limbes* du *D.T.C.* (t. IX, 760-772). Commentant la définition du concile de Florence, l'ancien professeur de Strasbourg s'exprime ainsi :

Cette profession de foi (proposée déjà auparavant par le pape Clément IV), d'après Petau (*De Deo*, l. IX, c. XI ; *Opera*, t. II, p. 117) ferait de l'enfer des damnés avec ses flammes le séjour commun aussi bien de ceux qui meurent en état de péché mortel que de ceux qui meurent en état de péché originel... (Mais) pour saisir la pensée de Clément IV et des conciles de Lyon et de Florence, il faut éclairer cette pensée à la lumière de celle de l'époque. Le pape se représentait sans doute le sort des enfants morts sans baptême comme on se le représentait de son temps. En 1267, la théorie de S. Thomas était à peine connue à Rome ; mais, quoi qu'il en soit, la croyance générale depuis longtemps ne plaçait plus les enfants dans les flammes ; la croyance commune était celle de Pierre Lombard, d'Innocent III, d'Alexandre de Halès, qui, en distinguant nettement la peine du péché originel et celle du péché actuel, excluait les enfants de la vision béatifique, mais les regardait comme exempts du feu de l'enfer. C'est la croyance sans doute enregistrée dans le formulaire (de Clément IV) de 1267. Conformément à cette pensée, le pape et le concile de Lyon, à plus forte raison le concile de Florence, par les mots *disparibus pœnis*, indiquent une différence d'espèce, non de degrés, entre les peines subies par les enfants et les adultes coupables (col. 766).

L'expression *disparibus pœnis*, traduite fréquemment par « peines inégales » semble donc appeler une traduction plus littérale : « peines *dissemblables* ». Ainsi se trouverait précisée la différence *spécifique* indiquée par Mgr Gaudel. Quant au terme *in infernum descendere*, il ne doit pas nous impressionner : « Le mot *infernus* a pour lui la signification large qu'il a pour les théologiens de l'époque : celle d'un lieu opposé au ciel qui se trouve dans une situation *inférieure* à nous... D'ailleurs,

des préoccupations du pape et du concile ne vont pas à la question des limbes : les documents cités veulent surtout insister sur le caractère immédiat (*mox*) de la sanction après la mort. Ne leur demandons pas ce qu'ils ne veulent point nous dire : ils ne nous disent rien sur l'existence et la localisation des limbes *ut sic* , ils sont seulement l'écho de la doctrine traditionnelle qui distingue entre la peine due au péché originel et celle due au péché actuel » (col. 766-777).

C'est seulement à la fin du XVIIIᵉ siècle, en condamnant comme « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques » la proposition du synode janséniste de Pistoie rejetant la doctrine des limbes, que l'Eglise a donné son sentiment sur l'existence d'un état répondant à la peine due aux enfants morts sans baptême. Cette condamnation ne comporte pas la note théologique répondant à une doctrine de foi. Nous ne nions pas qu'une définition expresse ne puisse ultérieurement intervenir ; mais, pour l'instant, une telle définition n'existe pas encore. L'état des limbes, tel que le conçoit la théo-

logie catholique, est encore au stade d'une doctrine communément enseignée et dont on ne saurait sans témérité s'écarter. Le dogme concernant l'exclusion de la vision béatifique pour le péché originel n'est qu'un point de départ d'où les théologiens ont pu tirer la doctrine des limbes ; mais ce n'est pas cette doctrine elle-même.

A. MICHEL.

PETITES QUESTIONS ET REPONSES BREVES

1. Q. — S. Thomas, apôtre, ayant été absent quand Jésus-Christ, au soir de Pâques, donna aux Apôtres le pouvoir de remettre les péchés (Jo., xx, 22-23), a-t-il reçu ce même pouvoir et comment ?

R. — La difficulté existerait si N.-S J.-C. avait communiqué aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés *exclusivement* par le geste et les paroles de l'apparition du soir de la Résurrection. Mais il n'en est pas ainsi, et pour de multiples motifs. — 1° Bien d'autres textes scripturaires indiquent qu'un pouvoir surnaturel de remettre les péchés sera donné aux apôtres et à leurs successeurs : Mt., xvi, 15-19 ; xviii, 18, 21-22 ; xxviii, 18-20 : Lc., xxiv, 47-49. — 2° Le pouvoir de remettre les péchés et la communication de ce pouvoir relèvent avant tout du charisme de l'apostolat communiqué aux « Douze » par le Sauveur. Or il n'est dit nulle part que ce pouvoir ait été communiqué aux apôtres par un geste et une parole de Jésus-Christ . « Les paroles par lesquelles le Sauveur donne à ses apôtres, à la dernière Cène, le pouvoir de renouveler le sacrifice eucharistique et, après la Résurrection, le pouvoir de remettre les péchés, ne constituent pas nécessairement un rite sacramentel D'ailleurs la question est de minime importance. Les théologiens catholiques ont toujours considéré qu'en raison de sa puissance d'excellence par rapport aux sacrements, le Christ n'était pas lié par les rites sacramentels. Il pouvait conférer les sacrements en la manière qu'il lui plaisait : « Comme la cause ne dépend pas de son effet, mais bien plutôt l'effet de sa cause, il appartient à l'excellence du pouvoir du Christ qu'il ait pu produire l'effet des sacrements sans accomplir le rite sacramentel extérieur » (S. Thomas, III^a, q. 64, a. 3). — 3° Enfin, si besoin en était, on pourrait dire que le Saint-Esprit, descendant sur les apôtres le jour de la Pentecôte, achève en eux l'œuvre du Christ. Mais il n'est pas nécessaire de supposer que la venue du Saint-Esprit marquait pour les apôtres et les disciples réunis au Cénacle la communication d'un pouvoir sacerdotal ou épiscopal. Le choix de Matthias ayant été laissé à Dieu, cet apôtre reçut, comme les autres, directement de Jésus, ses pouvoirs sacrés. Voir sur ces points *D.T.C.*, xi (art. *Ordre*), 1204-07 ; xii (art. *Pénitence*), 750-52.

* *

2. Q. — Après la passion, les apôtres avaient-ils perdu la foi ? Etaient-ils prêts à retourner à leurs filets de pêche ? Certains prédicateurs l'affirment, et je trouve cette affirmation bien risquée puisque les apôtres avaient été témoins des miracles du Christ pendant sa vie publique...

R. — Il est clair que les miracles de la vie publique avaient été pour les apôtres une manifestation de la divinité du Christ et, pour trois d'entre eux, Pierre, Jacques et Jean, la scène de la transfiguration a dû affermir singulièrement cette foi. Voir Mt., xvi, 16 ; xvii, 5.

Mais cette foi n'était pas encore à l'abri des tentations. Les apôtres, ne l'oublions pas, n'étaient que de pauvres ignorants que Jésus appelait à une mission dont ils n'avaient pas encore conscience. Et l'épreuve ne devait pas leur être épargnée. Jésus, d'ailleurs, les en avertit (Lc., xxii, 31) et Satan a obtenu de Dieu la permission de les passer au crible comme du froment. Mais la foi de Pierre tout au moins devait aider les autres à conserver ou raffermir la leur (ỳ. 32).

Qu'après la mort et l'ensevelissement du Christ la foi des apôtres ait été ébranlée, non pas certes sur sa divinité, mais sur la réalisation des promesses qu'il leur avait faites concernant la restauration du « royaume d'Israël » et sa propre résurrection, c'est un fait qu'il ne faut pas songer à nier (Mc., xvi, 14 ; Lc., xxiv, 11, 24-26, 41, et pour S. Thomas, Jo., xx, 25). Et, doutant de la résurrection de leur maître, ils étaient, certes, inquiets de l'avenir. Toutefois le fait, rapporté par S. Jean (xxi, 3), de Simon-Pierre invitant d'autres apôtres à jeter leurs filets dans la mer de Tibériade n'implique nullement que ces apôtres étaient « prêts à retourner à leurs filets de pêche ». A ce moment les apparitions du Sauveur les avaient déjà pleinement rassurés et comblés de joie (Mt., xxviii, 17), (quelques - uns seulement doutent encore) ; Lc., xxiv, 31, 52 ; Jo., xx, 25, 28 ; xxi, 15-18. C'est donc uniquement sur le fait de la résurrection et de ses conséquences sociales que porta l'ébranlement de la foi des apôtres et des disciples. Et, comme l'écrit S. Léon, « la mort du Christ avait beaucoup troublé les cœurs des disciples : le supplice de la Croix, le soupir exhalé au moment de la mort, la sépulture du corps inanimé avaient accablé leurs esprits d'une tristesse telle qu'une certaine torpeur de défiance s'y était glissée » (Serm. *de Ascensione*, au bréviaire, leçon IV).

De là à prétendre que les apôtres avaient totalement perdu la foi, il y a un abîme et la promesse du Christ ne saurait être prise en défaut : « J'ai prié pour toi, Simon, afin que ta foi ne défaille pas ; et quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Lc., xxii, 32). C'est donc, pour reprendre une expression du P. de Grandmaison (*Jésus-Christ*, ii, 403), la foi *pascale* qui est ici en cause. L'impression de défiance et de défense qui se dégage des récits est finalement vaincue par l'insistance du Maître qui multiplie les apparitions et « ainsi se forme, dans ces esprits lents à croire, une conviction inébranlable qui change et renverse leur état d'âme antérieur, leur faisant un cœur nouveau. Dans ces désillusionnés, dans ces hommes découragés, abattus par l'effroyable catastrophe où avait sombré, avec l'honneur et la vie de leur Maître, l'espérance même d'un avenir meilleur, la foi au ressuscité suscite des témoins inconfusibles, dévoués jusqu'au sang » (De Grandmaison, *op. cit.*, 404-05).

* *

3. Q. — Comment concilier le texte fameux de S. Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi » (I Cor. xv, 14) avec la démonstration de

la divinité du Christ par sa vie, ses œuvres, ses paroles avant la Passion, donc *en dehors* de la résurrection ?

R. — Tout d'abord une légère rectification de texte : « Si le Christ n'est pas ressuscité, *notre* proclamation est vaine, et *votre* foi aussi est vaine ». — Cela dit, la conciliation est facile. Pour S. Paul, la résurrection du Christ n'est pas un fait isolé qu'on peut accepter ou rejeter indépendamment des autres faits ou vérités. « C'est le centre de la foi et de sa théologie, la pierre d'angle de toute l'économie du salut et comme le sacrement de notre justification. Si on la nie, tout s'écroule » (C. Spicq, 1re *aux Corinthiens* (*Bible* Pirot-Clamer), p. 281). S. Paul ne nie pas la valeur des preuves apologétiques tirées des miracles du Christ avant sa passion et sa mort, mais il déclare que si, *par impossible*, la résurrection ne s'était pas produite, leur valeur aurait été anéantie. La conclusion est d'ailleurs absurde.

Vous pouvez également dire que le texte paulinien peut s'entendre en fonction de notre résurrection corporelle, et que c'est là le but visé par l'Apôtre. C'est vrai, mais à condition de n'être pas exclusif du sens plus général indiqué ci-dessus.

* *

4. Q. — Un intellectuel catholique s'étonne de voir permises le dimanche des occupations libérales, sources de grands soucis et profits, alors qu'on est strict pour les œuvres serviles. Que lui répondre ?

R. — Il faut répondre ce que l'*Ami* depuis plus de quarante ans a dit à ses lecteurs : « Il était jusqu'ici d'enseignement commun que la considération du *gain* n'avait rien à voir avec le principe de l'interdiction ou de la licéité, uniquement subordonnées à la caractéristique servile ou libérale, d'où l'on concluait que l'œuvre servile restait prohibée, quelle qu'en fût la gratuité, alors qu'on pouvait très bien s'absorber toute la journée du dimanche dans un travail libéral fatigant et rémunéré » (*Ami*, 1926, p. 553). C'est bien là, n'est-ce pas l'objection de votre intellectuel.

Et voici l'opinion formulée par l'*Ami* à ce sujet. Nos lecteurs de 1926 nous excuseront de reproduire (en la résumant d'ailleurs) cette réponse opportune, aujourd'hui plus que jamais : « Il y a beau temps que l'*Ami du Clergé* (voir 1909, p. 13) a souhaité sur ce point-là, chez nos modernes théologiens, un enseignement un peu moins moyenâgeux, qui corresponde à l'évolution des mœurs et s'adapte à l'idée que se font aujourd'hui très communément les fidèles du travail défendu le dimanche... Ils admettent qu'on puisse faire de la peinture, de la broderie, de la musique, à titre tout à fait accidentel de passe-temps, de distraction, de moral repos ; mais ils sont choqués de voir un peintre, un professeur de musique, une brodeuse continuer le dimanche son métier professionnel de la semaine, et plus encore si le travail est, comme à l'ordinaire, rémunéré par son salaire correspondant. »

Or Benoît XIV (XVIIIe siècle), à propos de la pêche, considérée de son temps comme une œuvre libérale et permise, a écrit cette réflexion : *Inter opera servilia piscatio quoque recensenda est quotiescumque* ad lucrum *exerceatur* (*De Synodo diœcesana*, XIII, 18, n. 10). On pourrait, semble-t-il, faire l'application de ce principe aux œuvres libérales autres que la pêche. Bien plus, « si la considération de l'exercice *lucratif* peut rendre servile une œuvre en soi libérale, la même raison peut tout aussi bien rendre accidentellement libérale et permise une œuvre en soi servile. » Sans doute, ajoutait l'*Ami*, les théologiens ne sont pas (encore) de cet avis ; mais « un jour viendra, et il vient vite, où la poussée de l'opinion commune des fidèles nécessitera, à propos du travail du dimanche, une orientation théologique nouvelle et des précisions aujourd'hui plus que jamais désirables » (p. 554).

En 1947, l'*Ami* pouvait déjà écrire que dès maintenant « un assez grand nombre de théologiens... estiment qu'il faut faire intervenir un élément différent de la nature même de l'œuvre, à savoir la fin de l'agent, son intention. Aussi distingue-t-on ce qui, dans ce domaine, est fait comme un travail avec recherche du gain, et ce qui est fait par simple manière de passe-temps et de récréation. Dans ce dernier cas, point de servitude, de nécessité mais liberté de l'esprit et du corps qui se détendent, se reposent » (p. 156). Laissons donc la « lettre » qui tue, pour retenir l' « esprit » qui vivifie.

Or l'esprit de la loi du repos dominical, c'est de « *libérer* » le chrétien des soucis de son labeur quotidien, pour lui permettre de lever les yeux vers le ciel : « Depuis Pâques (la Résurrection du Christ) l'homme n'est pas seulement fait pour vivre sur la terre ; il a dans le ciel une demeure où le Christ l'attend et où il lui prépare une place... Etre singulier, qui appartient à deux mondes, l'homme qui a besogné toute la semaine dans l'univers visible, est admis le dimanche à vivre comme un citoyen du ciel. Il passe de ce monde à un monde meilleur, il apprend déjà à vivre la vie des élus. Il est libéré des tâches terrestres pour s'adonner à la louange » (*Albums liturgiques*, n. 3, *Le dimanche*, IV). Et précisément cet album, dans ses illustrations de l'avant dernière page, pourra montrer à votre intellectuel comment un comptable n'a pas le droit de faire sa comptabilité le dimanche, sous prétexte que ce n'est pas une œuvre « servile » (photographie 14). Et bien d'autres « photographies » l'édifieront. Communiquez-lui cet excellent numéro (*Fêtes et Saisons*, 29, Bd Latour-Maubourg, Paris, VIIe).

* *

5. Q. — A propos de l'éternité de l'enfer, je n'arrive pas à comprendre qu'on puisse parler, pour le damné, *d'instant éternel*, et donc d'une impossibilité physique de conversion... Il reste soumis à l'éviternité et à diverses espèces de temps.

R. — L'éviternité est étudiée par S. Thomas, Ia, q. 10, a. 5, et l'article se termine par un paragraphe établissant nettement la différence entre temps, éviternité et éternité. Les créatures dont l'*être* est sujet à transmutation ou consiste en une transmutation sont mesurées par le *temps*. D'autres créatures n'ont et ne peuvent avoir aucune transmutation affectant leur être, bien qu'elles puissent posséder, jointes à leur être immuable, certaines variabilités actuelles ou potentielles. Ainsi « les anges ont un être immuable en ce qui concerne leur nature ; mais ils sont variables quant

à leurs libres choix et variables encore dans leurs pensées, leurs affections et les rapports qu'ils entretiennent, à leur manière, avec différents lieux Aussi ces êtres ont pour mesure de durée l'éviternité, intermédiaire entre l'éternité (qui n'implique et ne comporte même accidentellement aucune espèce de variation) et le temps ». Chez l'ange élu ou réprouvé, dans l'âme du saint ou du damné l'*être* n'est pas soumis au changement ; et *l'opération* de l'esprit s'attachant à la fin dernière choisie et aimée par dessus tout est également immuable et sans changement possible, puisqu'elle commande à toute autre opération. Les variations ne peuvent affecter que des connaissances ou des affections concernant des objets différents de la fin dernière. Les « espèces de temps », dont parle notre consultant, ne peuvent concerner que ces opérations libres et accidentelles et non le choix définitivement arrêté, pour l'ange, dans l'acte d'obéissance ou de rébellion qui a marqué le dernier instant de sa « voie » ; pour l'homme, à l'heure de la mort. Soumis à l'immutabilité essentielle de l'éviternité dans son être et dans le choix de sa fin dernière, le damné est incapable de se reprendre et de se repentir ; mais, soumis aux « espèces de temps » qui mesurent les variations de ses choix secondaires et de ses connaissances accidentelles, le damné est encore capable de mutabilités nouvelles, lesquelles ne sauraient affecter en rien l'instant immuable de l'éviternité, à laquelle elles sont jointes.

* *

6. Q. — Sur quel principe peut-on se baser pour affirmer qu'il est interdit de se baptiser soi-même, l'argument valable pour la pénitence étant ici sans valeur ?

R. — Sur ce point illicéité et invalidité du sacrement se confondent, et s'expliquent théologiquement par la réponse d'Innocent III à l'évêque Berthold de Metz. Un Juif s'était baptisé lui-même. Le cas fut soumis au pape qui conclut à la nullité du sacrement et à l'obligation de le réitérer. L'unique raison apportée par le pontife est celle-ci : « Il faut que celui qui baptise soit distinct de celui qui est baptisé : cela ressort évidemment des paroles du Seigneur disant à ses apôtres : Allez, baptisez toutes les nations ». (Denz-Bann., n. 413). C'est donc dans la forme même du baptême, forme instituée par Jésus-Christ, et qui oppose ministre et sujet — vous, apôtres, baptisez les nations — qu'il faut chercher la raison dernière de la décision pontificale.

Mais nous ajouterons qu'en matière sacramentelle, là où la volonté et l'institution du Christ n'apparaîtraient pas explicitement, l'autorité de l'Eglise serait suffisante pour y suppléer par des éléments qui affecteraient jusqu'à la validité du sacrement. Telle est du moins l'opinion de plus d'un théologien, et la nôtre.

* *

7. Q. — Objection contre la bonté de Dieu : « Ne me dites pas que Dieu est bon. S'il l'était, il n'aurait pas exigé la Passion et la mort de son divin Fils, puisque le monde pouvait être racheté par un simple désir du Christ. Un homme ne traiterait pas ainsi son enfant... L'Apôtre S. Paul parle bien de « l'obéissance » de Jésus jusqu'à la mort et la mort de la Croix. »

R. — Vous voyez une objection à la bonté de Dieu là où l'apôtre S. Jean voit une marque d'amour de Dieu pour le monde : « Car Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jo., III, 16-17).

Votre objection ne se comprend que parce que vous jugez des choses divines avec des sentiments trop humains. Combien plus profonde est la doctrine de S. Thomas d'Aquin, dont le simple exposé est la meilleure réponse qu'on puisse faire à la difficulté formulée !

Sans doute, pour libérer l'humanité, bien d'autres moyens auraient pu être employés : la passion et la mort du Christ n'ont été nécessaires que d'une nécessité hypothétique, à savoir en raison de la préordination divine (IIIª, q. 46, a. 2). Mais, « pour guérir notre misère, il n'y avait pas de mode mieux adapté que la passion du Christ » (S. Augustin, *De Trinitate*, l. XIII, c. 10). Et S. Thomas de commenter cette affirmation en cinq points : 1° Par la passion du Christ, l'homme a connu combien Dieu l'aimait et il fut ainsi provoqué à l'aimer en retour ; 2° Le Christ nous a donné un exemple d'humilité, d'obéissance, de constance, de justice et des autres vertus nécessaires à notre salut ; 3° La passion du Christ nous a non seulement libéré du péché, mais nous a mérité la grâce de la justification et la gloire de la béatitude ; 4° Passion et mort nous incitent plus vivement à fuir le péché : « Vous avez été achetés assez cher ! Glorifiez donc Dieu en votre corps » (I Cor., VI, 20) ; 5° L'homme a ainsi atteint une plus haute dignité ce qui lui permet, ayant été vaincu par le démon, de le vaincre à son tour (IIIª, q. 46, a. 3).

C'est donc dans la perspective du *plus grand* bien de l'humanité qu'il faut considérer le décret divin relatif aux souffrances et à la mort du Verbe Incarné. Et, dans la question suivante, S. Thomas abordant directement l'intervention du Père dans la passion du Christ (a. 3) s'exprime avec des nuances d'une délicatesse remarquable. Le Christ a souffert volontairement, librement, par obéissance à son Père. Dieu le Père « a donc livré le Christ à la passion de trois manières : 1° Il a ordonné par avance, selon sa volonté éternelle, la passion du Christ à la libération du genre humain ; 2° Il a inspiré au Christ la volonté de souffrir pour nous en lui infusant la charité ; 3° Il ne l'a pas protégé contre la passion, mais l'a abandonné à ses persécuteurs ». Ainsi, comme le dit fort exactement le P Synave, commentant cet article, « quand il s'agit de Dieu lui-même, c'est un décret éternel qui entre en jeu ; quand il s'agit du Christ, c'est une inspiration divine par voie de charité qui règle l'obéissance requise ; quand il s'agit des persécuteurs du Christ, c'est une permission de Dieu qui, par là-même que le Christ n'est pas protégé contre la passion, leur laisse le champ libre pour leurs machinations perverses » (*Vie de Jésus*, t. III, p. 101-102, édit. de la « Revue des Jeunes »).

Il faut toujours en revenir au « mystère de justice et d'amour » qu'est l'Incarnation rédemptrice.

* *

8. Q. — Si le Christ ressuscité était demeuré parmi nous visiblement, l'Eglise aurait-elle existé ? Y a-t-il incompatibilité entre l'existence de l'Eglise catholique sur la terre et la présence corporelle et visible du Christ ?

R. — Comment répondre à une telle question ? L'existence de l'Eglise est un fait qui dépend absolument d'une libre volonté de Dieu ? Nous connaissons cette volonté qui s'est exprimée dans l'ordre actuel de la Providence, et nous ne pouvons que raisonner en partant des éléments que nous fournit cet ordre. De puissance *absolue,* il ne paraît pas contradictoire que Dieu ait pu réaliser une société religieuse, tout en maintenant la présence corporelle et visible sur terre du Christ ressuscité. Mais, de puissance ordonnée, il ne semble pas que la chose eût été réalisable. La puissance ordonnée est celle qui réalise effectivement ce que la sagesse divine a proposé et ce que la volonté divine a décidé d'exécuter *dans l'ordre présent.* Or l'ordre présent semble exiger le départ du Christ ressuscité de la terre pour le ciel, où il siège à la droite du Père :

1° En raison du rôle du Christ, dans son Ascension, par rapport à notre salut. Voir *Ami,* 1949, p. 244-45 ;

2° En raison de la consommation du sacrifice du Sauveur dans et par le sacrifice céleste dans la gloire : thèse de l'Ecole française bérullienne qui met bien en relief le rôle du Christ glorieux, « possédant le sacerdoce éternel..., étant toujours vivant, afin d'intercéder pour nous » (Hebr., VII, 25). Cf. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe,* 1926, p. 467, 491, 493, etc. ; *D.T.C.*, X, 1198, 1201, 1203 ;

3° En raison de la constitution hiérarchique de l'Eglise terrestre, qui ne comporte pas deux chefs visibles, mais un seul, Pierre et ses successeurs : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise » (Mat., XVI, 18) ;

4° En raison de l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise, devenant sous son influence le corps du Christ. Jésus-Christ avait dit à ses apôtres cette parole significative : « Il vous est avantageux que je m'en aille, car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai » (Jo., XVI, 7). Dans l'ordre présent, l'Ascension préparait la Pentecôte et toutes les effusions de la grâce dans les âmes. Le corps « mystique » eût été difficilement intelligible, si le corps « physique » était demeuré. Voir *Ami,* 1950, p. 465-75, l'exposé de la doctrine : *omnes vos unum estis in Christo Jesu* (Gal. III, 28) ;

5° En raison du mystère eucharistique, pour un motif parallèle à celui qui vient d'être exposé pour le corps mystique ;

6° Enfin, en raison de la gloire accidentelle des élus et du Christ lui-même, roi des anges et des saints. Comment la gloire du Christ ressuscité aurait-elle pu compléter, si l'on ose parler ainsi, la gloire des bienheureux et être elle-même complétée par la vision de la gloire des rachetés, si l'humanité sainte du Christ était restée sur la terre ? Et précisément, sous cet aspect même de la question, que serait devenue la Sainte Vierge, privée au ciel de l'humanité de son Fils ?

D'autres raisons pourraient sans doute être encore invoquées, mais celles qui ont été énoncées semblent suffire largement pour répondre à la question posée.

A. M.

Q. — Quels sont les droits d'une communauté de *religieux exempts* relativement à la possession d'un oratoire, *public, semi-public* ou *privé ?*
L'Ordinaire du lieu aurait-il la faculté de refuser ou d'interdire (et dans quelle mesure ?) l'un ou l'autre de ces oratoires, après avoir admis et régulièrement autorisé l'érection de la maison religieuse sur le territoire de son diocèse ?

R. — La réponse sera brève ; il n'y a qu'à lire les canons du Code. Nous supposerons (bien que notre correspondant ne le dise pas explicitement) qu'il s'agit d'une religion « cléricale » (composée de clercs au moins en majeure partie) jouissant de l'exemption : ce qui est le cas ordinaire des exempts (can. 618).

I. — *Oratoire public.* — La définition en est donnée au canon 1188, § 2 : érigé en faveur d'une communauté ou même de simples particuliers (ce qui le distingue d'une *église,* can. 1161), il a pour caractéristique d'être obligatoirement ouvert à tous les fidèles au moins aux heures des « offices divins » (entendus au sens du can. 2256, 1°). Le Code précise qu'il est régi, d'une façon générale, par le même droit que les églises (can. 1191). Il y a cependant des exceptions, en ce qui concerne les oratoires publics qui font partie de maisons religieuses ou leur sont annexés de manière à former avec elle un « tout moral ».

a) Aux termes du canon 497, § 2, le fait pour une religion cléricale exempte d'avoir obtenu (du Saint-Siège et de l'Ordinaire du lieu, can. 497, § 1) la permission d'établir ou ériger une maison, implique la faculté de posséder une église ou un oratoire *public* annexé à cette maison. Point n'est donc besoin d'obtenir, préalablement à la construction de cette église ou oratoire « public », le *consentement écrit de l'Ordinaire du lieu* (que le Vicaire général ne peut accorder sans mandat spécial), can. 1162, § 1.

b) Cependant, la « permission » (*licentia*) de ce même Ordinaire du lieu est requise, au moins pour déterminer le *lieu* ou emplacement de la construction, afin qu'elle gêne le moins possible l'église paroissiale ou autres églises déjà existantes et ayant des droits acquis (*jura quæsita*).

c) L'Ordinaire du lieu pourrait-il refuser cette *licentia,* après avoir donné son *consentement* à l'érection de la maison religieuse ?

Les avis des auteurs sont partagés [1].

[1] Le P. Jombart qui admettait la possibilité de ce refus dans un article de *Periodica,* XII (1921) p. 60, est beaucoup moins affirmatif dans le traité de Naz, t. III, p. 566, et surtout dans son *Manuel de droit canon* (1949), n 265. A l'encontre, on peut citer M. Conte a Coronata, *Institutiones,* I, n. 524 ; Chelodi, *Jus de personis* (1922), p 385, note 1.

En mettant en parallèle les canons 497 et 1162, on peut répondre : 1° s'il s'agit de religieux astreints au service du chœur, la permission de construire un oratoire ne peut leur être refusée, car ces religieux ne pourraient satisfaire à une de leurs obligations majeures ; on la considérera donc comme incluse dans l'autorisation d'ériger la maison religieuse elle-même ; — 2° mais, en toute hypothèse et dans tous les cas, l'Ordinaire du lieu aura son mot à dire quant au choix de l'emplacement ; — 3° quant aux autres religieux (non astreints au service choral), il y aurait, à notre avis, une « inconvenance » certaine (*indecentia*) à refuser cette permission à une communauté qui vient d'être autorisée à s'établir dans le diocèse. Un tel refus équivaudrait pratiquement à un retrait de l'agrément d'installation. Si, de ce fait, des dommages en résultaient pour l'Institut, celui-ci pourrait porter le différend devant la S. Congrégation des religieux ; — 4° lorsque l'oratoire aura été légitimement dédié au culte divin par une bénédiction ou consécration [2], selon les normes des canons 1155-1156, toutes les fonctions sacrées pourront y être accomplies, en se conformant aux normes liturgiques (can. 1191, § 2). L'Ordinaire ne pourrait plus, comme sous l'ancien droit (Cfr. Many, *De locis et temp. sacris*, n. 76) en *restreindre* la célébration (le can. 1191 ne connaît d'autres exceptions que celles que pourraient formuler les rubriques), mais seulement en déterminer le *mode* (par exemple l'*horaire*, en exigeant que ces offices aient lieu à d'autres moments que les offices paroissiaux ; de même quant aux heures d'ouverture ou de fermeture des portes, etc. ; et ces conditions pourraient être formulées dans la « permission » accordée préalablement à la construction [3]). Cfr. can. 609, § 3.

II. — *Oratoires semi-publics*. — La définition en est donnée au canon 1188, § 2, 2°. Si une communauté de « religieux-clercs exempts » a le droit de posséder un oratoire « public » (can. 497), à plus forte raison a-t-elle la faculté de donner à son oratoire la qualité de « semi-public » ; il suffit qu'elle « n'accorde pas à tous les fidèles indistinctement le droit d'y accéder ».

a) L'érection des oratoires semi-publics relève de l'Ordinaire (can. 1192) ; c'est lui qui donne la permission (*licentia*) de les ouvrir. L'Ordinaire (*simpliciter*) n'est pas (comme pour les oratoires publics) nécessairement et uniquement l'Ordinaire *du lieu* (cfr. can. 198) : 1° pour les religions cléricales exemptes, c'est le « Supérieur majeur » [4] (cfr. can. 488, n. 8) ; — 2° pour les autres *Instituts*, c'est l'Ordinaire *du lieu*.

Les religieux exempts n'ont donc pas à demander à l'évêque diocésain la permission d'ériger un oratoire semi-public dans une maison nouvelle : cette autorisation est incluse « de droit » dans celle de fonder la maison elle-même. C'est uniquement le « Supérieur majeur » qui donnera la permission, après s'être assuré, par lui-même ou un délégué, de la décence du lieu destiné au culte (can. 1192). C'est à lui également qu'il appartient d'ériger dans la même maison d'autres oratoires secondaires (*minora*, can. 1192, § 4), pourvu qu'il les juge d'une vraie nécessité ou d'une grande utilité.

Sur ces oratoires, l'Ordinaire *du lieu* n'a pas même le « droit de visite », qu'il possède relativement aux oratoires *publics* (can. 512, § 2, 2°). Ce n'est pas non plus à lui (mais à l'Ordinaire religieux) qu'il appartient de formuler des limitations relativement aux offices qui pourront y être célébrés. Seules demeurent valables les recommandations du can. 609, § 3, de ne pas porter préjudice aux offices ou exercices religieux de la paroisse.

II. — *Oratoires privés*. — Ce sont ceux qui sont érigés dans des maisons particulières, en faveur d'une famille ou d'une personne privée (can. 1188, § 2, 3°). Aucune solennité ni autorisation n'est requise ; il ne peut être question que d'une « érection » au sens large d'*aménagement :* tout fidèle est libre de construire ou d'organiser un lieu de prière à son usage ou à celui de sa famille dans sa propriété [5].

Mais si, dans cet oratoire on veut célébrer la messe habituellement, il faut un *indult apostolique* (accordé ordinairement en forme de bref, sur demande adressée à la S. C. des Sacrements). L'Ordinaire n'intervient que pour visiter préalablement les lieux et attester leur décence et aptitude à la célébration de la messe. Mais une fois le privilège accordé, l'Ordinaire ne peut en interdire l'usage, dès lors que les conditions exigées par l'indult sont remplies. Cependant, si le bénéficiaire abusait de cette faveur ou devenait manifestement indigne, l'Ordinaire devrait avertir le Saint-Siège, qui pourra retirer le privilège (can. 78).

Dans toutes ces interventions, il n'est question que de l'Ordinaire (*simpliciter*). C'est dire que le « Supérieur majeur » d'une religion cléricale exempte est parfaitement qualifié pour donner avis favorable en vue de l'obtention d'un indult pour un oratoire privé situé dans une maison de l'Institut ou dans toute institution qui en dépend (école, hôpital, etc...). Ce même Supérieur majeur a les mêmes pouvoirs que l'Ordinaire du lieu : *a*) pour

[2] La *consécration*, même d'une église ou d'un oratoire de « réguliers » (*a fortiori* de religieux « exempts ») est réservée à l'Ordinaire du diocèse où se trouve l'édifice (can. 1155).

La simple *bénédiction* peut être faite par le « Supérieur majeur », lorsque le lieu de culte appartient à une religion cléricale exempte (can. 1156).

[3] Mais il va de soi que l'Ordinaire ne pourrait poser aucune condition ou restriction qui irait à l'encontre du droit commun, v. g. interdire de façon absolue l'admission des fidèles dans l'oratoire, exiger que les portes soient constamment fermées sur l'extérieur : ce serait ôter à cet oratoire la qualité de « public », que lui octroie le can. 497. De même, il ne pourrait permettre la construction du lieu de culte en y *mettant cette condition* que les fidèles ne pourront y satisfaire au précepte d'entendre la messe les jours d'obligation : ce serait aller à l'encontre des dispositions du canon 1249

[4] Dans une « religion cléricale exempte » c'est pratiquement le Supérieur général de l'Institut, le Vicaire général (ou Assistant), le provincial (et vice-provincial) — s'il en existe — et ceux qui possèdent une autorité égale au provincial (v. g. les Visiteurs).

[5] On voit par là combien défectueuse est l'expression employée par certains auteurs : *Oratoria privata ordinarie erigit una Sancta Sedes !* — ou encore : *Episcopis competebat erectio oratoriorum*, etc. (M. Conte a Coronata, *Institutiones juris canonici*, II, n. 770 ; *De locis et temp. sacris*, n. 85). C'est seulement la célébration du culte (en particulier de la messe) dans ces oratoires qui doit être autorisée par le Saint-Siège.

autoriser la célébration d'une messe, *per modum actus*, dans un oratoire privé même aux fêtes plus solennelles (exclues par l'indult), can. 1195, § 2 ; *b*) pour permettre cette célébration, *per modum actus* [6], soit dans un oratoire privé non privilégié, soit même en dehors d'un oratoire, dans tout lieu décent (mais non dans une chambre à coucher) lorsqu'il y a une cause juste et raisonnable et dans un cas extraordinaire (can. 822, § 4).

On peut conclure que pour l'érection et l'usage des *oratoires privés*, érigés dans les maisons de leurs Instituts, les religieux exempts sont totalement indépendants de l'Ordinaire du lieu.

A. Bride.

Q. — Un curé circulant dans sa paroisse pour visiter les malades, se trouve en face d'un enfant de 4 ans, que l'on apporta mourant — peut-être même mort — dans une pharmacie, à la suite d'un accident survenu à quelque distance de là.

Porteur de l' « huile des infirmes », mais n'ayant pas le temps d'aller jusqu'à l'église, assez éloignée, pour y prendre le saint chrême, le curé administre la Confirmation à l'enfant avec l'huile des infirmes.

A-t-il agi correctement ?

R. — 1° Le *curé*, se trouvant dans le territoire de *sa paroisse* et en face d'un baptisé en danger de mort, — et même *in articulo mortis* — était dans les conditions prévues par le décret *Spiritus Sancti*, pour l'administration valide et même licite (impossible d'avertir l'évêque, en raison de l'urgence) du sacrement de confirmation.

2° Le *sujet* lui aussi était *capax sacramenti*, bien que n'ayant pas encore l'âge de raison. D'autre part, il était *au moins* « en danger » de mort... S'il y avait doute sérieux sur la mort *réelle*, le sacrement pouvait cependant être administré *sous condition* (expresse ou tacite).

3° Quant à la *matière*, les auteurs sont d'accord pour affirmer que l'huile des catéchumènes ou des infirmes (sans baume) est une matière *douteuse* En conséquence, si on y a recours dans le cas d'urgence, il faut l'employer *sous condition*.

4° En péril de mort — et c'est *au moins* ce qu'on peut conclure de l'exposé — le curé *pouvait* (avait le droit) d'administrer le sacrement *sub conditione* avec cette matière douteuse.

5° Mais il n'y avait pour lui, *in casu*, aucune *obligation*, la confirmation n'étant pas de nécessité « de moyen » pour le salut, et la validité du sacrement restant aléatoire.

A. B.

[6] L'expression *per modum actus*, dans le droit du Code comme dans le droit précédent, s'oppose à *per modum habitus* (habituellement, sans limitation). Elle ne signifie donc pas seulement « une ou deux fois », mais plutôt « pour une cause spéciale à la fois passagère et urgente », et autant que cette cause durera (ce qui urge est nécessairement court et transitoire).

Même après l'interprétation *stricte*, donnée par la Commission (16 oct. 1919) à propos du can. 822, et spécifiant que le pouvoir des Ordinaires doit s'entendre d'une « façon restrictive » (c'est-à-dire sans étendre le sens des mots de la loi) — il reste entendu que la permission peut durer *aussi longtemps* que la cause qui a été invoquée à l'appui de la demande. Tel serait le cas d'une maladie qui interdirait momentanément (fut-ce pendant 10 ou 15 jours) à un prêtre de quitter la maison pour célébrer la messe.

Q. — Je suis aumônier de religieuses moniales, que la nécessité à obligées à émigrer dans une maison de campagne. La chapelle qu'elles y ont trouvée et qu'elles utilisent, en attendant mieux, est trop petite pour qu'il soit possible d'y installer un confessionnal.

Les confessions ont donc lieu à la sacristie. Le confessionnal consiste en une simple planche où a été aménagée une grille, que l'on tâche de fixer pour le temps des confessions et que l'on relègue ensuite dans un coin de la sacristie. Pendant la confession, les religieuses ont l'habitude de fermer la porte de la sacristie.

Tout cela est-il conforme aux exigences du can. 909 ?

R. — 1° Assurément, le dit confessionnal et la manière d'entendre les confession ne répondent pas à la *lettre* des prescriptions du canon 909, lequel exige :

a) *locus patens et perspicuus ;*

b) *in ecclesia vel oratorio :* sur ce point cependant, le Code ne formule pas de norme absolue · il dit : *generatim*, ce qui admet des exceptions possibles. Le cas exposé par notre consultant en est une.

c) *sedes confessionalis* (qui indique une stabilité) et *crates fixa*.

2° On n'oubliera pas cependant que ces prescriptions — *graves* de leur nature [1] — ne sont cependant que de « droit ecclésiastique ». A ce titre, comme les lois positives, elles n'obligent pas *cum tanto incommodo* (nous insistons sur l'épithète « *tanto* », qui indique un inconvénient *proportionné* à la *gravité* de la loi violée). Cela suppose évidemment que le *droit divin* (naturel) concernant l'honnêteté et la décence, ainsi que l'absence de scandale, est *toujours* sauvegardé.

3° Or, il apparaît aux termes mêmes de la consultation — que ces moniales sont installées — provisoirement sans doute — et par *nécessité* dans une maison de campagne, qui probablement ne réunit pas toutes les conditions exigées pour un monastère.

D'autre part, il est avéré que la chapelle *ne peut pas* contenir un confessionnal « réglementaire » (sans doute la sacristie non plus...). On se trouve donc en face du cas de « vraie nécessité » prévu au canon 910.

4° Que faire alors, sinon utiliser *quo meliori potest modo*, ce qui existe et ne peut être autrement : *ad impossibile nemo tenetur*.

On tolérera donc, « en attendant mieux » (*mieux*, que l'on ne perdra pas de vue et que l'on s'efforcera de réaliser progressivement) *ce qui est*... (Comment d'ailleurs faire autrement ?)

5° Il nous semble cependant que *dès maintenant*, il est possible de réaliser le *locus apertus* dont parle le canon 909, en exigeant des religieuses qu'elles laissent ouverte la porte de la sacristie pendant le temps des confessions [2].

A. B.

[1] Certains diocèses ont sanctionné le *mépris* de certains détails (hors le cas de nécessité) — vg. l'absence de *crates* — par des peines ecclésiastiques (suspense ou interdit...) soit *ferendæ*, soit *latæ sententiæ*, qui atteignent le confesseur.

[2] Il va de soi que si l'une ou l'autre de ces religieuses était atteinte de surdité, la fermeture de la porte serait permise, ou même s'imposerait, pendant le temps de *cette* confession en particulier.